



# 先秦真、善二维文化叙事及其发生\*

赵 辉

**摘要:**原始社会人类生存依赖于自然,同时面临部落间的争夺,这都凸显了自然和部落首领功德对于拓展生存空间的重要价值,由此萌生了原始宗教的自然和英雄崇拜。夏、商、周时期,虽然人们的生存依然依赖于自然经济,但是帝王德行和道德教化在国家存续方面的作用进一步凸显。自然和功德在人们的生存中成为两个终极问题,在历史文化记忆和新的社会生活体验中,升华为自然与人格意义上的“天人合一”思维模式,演化出“六经”的形而下实践理性和形而上真、善终极原则,形成了真、善二维文化叙事。诸子以“六经”为本原,根据各自的社会经验和知识构成,将“六经”文化思想演绎为不同的学派,建构了一个涵盖政治、哲学、历史、伦理、文学、艺术、农学、医学各领域宏大的真、善二维文化叙事话语体系,确立了中国古代真、善二维文化叙事范式。

**关键词:**先秦;真善二维;文化哲学;谱系

**中图分类号:**I206.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2026)01-0087-13

自李泽厚提出“儒道互补”并将其视为中国思想的基本线索以来,学界多惯于以“儒道叙事”概括中国文化结构。然而,这一观点实难涵盖中国文化的丰富性与历史纵深。儒、道两家公司形成于春秋战国之际,此前文化已经历了漫长的发展过程。在儒、道两家文化尚未成型的时代,“互补”无从谈起。战国时期思想多元并立,如孟子所言“天下之言,不归杨,则归墨”<sup>[1]272</sup>,儒、道并非当时主流。即便在魏晋之后形成儒、释、道三教并立格局,“儒道互补”也主要流行于部分文人阶层,难以反映兵、农、商等广大群体的文化实践。文化是一个包含制度、思想、艺术、技术、民俗等多维度的整体,远非儒、道两家所能囊括。因此,理解中国文化的发生与结构,应回到其源头——先秦时期。先秦文化围绕“真”与“善”两个终极维度展开,形成一套贯通政治、哲学、伦理、文学、艺术、农学、医学等领域

的叙事体系。这一结构在“六经”中已见雏形。诸子之学择取“六经”思想中的某一方面,形成各自独特的思想体系,成为“六经”学的有机组成部分,延续并深化了真、善二维文化叙事范式,由此奠定了中国文化的根本格局。

## 一、真、善二维文化叙事的思维原点

本文的“真”,指自然原始质朴的本真状态,核心内涵是崇尚自然;“善”即改造自然本真而确立的最高伦理理性,以功德为核心内涵。故真、善二维文化叙事也可表述为自然与道德二维文化叙事。它们都具有形而上的终极原则以及形而下的实践属性和意义。先秦真、善二维文化叙事,是基于对自然和人类社会认知而形成的价值观、信仰、习俗、历史记忆、理解和言说的价值轴心、范式。

收稿日期:2025-06-30

\*基金项目:国家社会科学基金重点项目“先秦两汉歌诗表演体式及其发生机制研究”(23AZW006)。

作者简介:赵辉,男,湖北第二师范学院特聘教授,中南民族大学文学与新闻传播学院教授(湖北武汉 430074),主要从事文学发生学、先秦至六朝文学文化研究。

先秦的真、善二维文化叙事都是围绕人的生存需求展开的。原始社会,人类生存基本依赖自然,人们的思考原点是人与自然的关系。对自然的依赖导致了自然膜拜,产生了效法自然的原始哲学观。同时,原始社会各部落之间争夺生存空间而产生的矛盾,一定程度上凸显了部落首领德行对部落生存空间拓展的重要意义,产生了原始功德价值意识。进入国家政治时代,国家与各方国之间争夺生存空间的矛盾成为主要矛盾。帝王的德行在国家存续方面的价值和意义日渐凸显,使人们对生存的思考聚焦于道德之善恶。于是,依据人们生存的主要矛盾,形成了以真、善为轴心的二维文化叙事结构。

### (一)先秦真善二维文化叙事的发生

人的意识因经验产生。经验决定了人的认知对象和知识构成,极大程度上规定了经验主体的意识及价值取向。先秦真、善终极价值的确立,与人的经验密不可分。

人类从自然走来,进入原始农业社会,经历了漫长的采集渔猎生活时期。那时人们的生存空间极为有限,用以维持生命的食物全都来源于自然。《庄子》所载“民皆巢居”,“昼拾橡栗,暮栖木上”,正是这种生存状态的深刻记忆。食物作为早期人类生存的首要条件,使得某些动植物被赋予祖先意义,演化为图腾崇拜。伏羲、女娲形象常为人面蛇身,在神话中被视为人类始祖,闻一多《伏羲考》更指出伏羲、女娲原义为葫芦,实为早期人类依赖自然物生存的隐喻。自然既赐予人类生存的基本资料,也带来严峻挑战。夸父逐日、后羿射日、精卫填海、鲧禹治水等神话,以及商代甲骨文中出现的求雨卜辞,均反映出先民面对自然灾害时的焦虑。尽管后羿、大禹等形象体现了一定的抗争意志,但夸父道渴而死、精卫衔木难填沧海等叙事仍暗含着人与自然抗衡时的无力感。这种恩赐与灾难并存的双重经验,逐渐催生出人类对自然的敬畏与崇拜,形成早期的自然神灵观念。在此过程中,人类通过感性经验与神秘互渗的方式,建构起以自然现象推断人事祸福的认知模式。这一模式逐渐升华为具有哲学意义的自然天道观,成为解释人类命运的根本原则。同时,祭祀与

卜筮等则成为沟通天人、祈求庇佑、拓展生存空间的重要手段和途径。

自然天道观的雏形可追溯至伏羲画八卦。《周易·系辞传》称伏羲“作八卦,以通神明之德,以类万物之情”<sup>[2]16</sup>,判断祸福凶吉。夏商时期的《连山》《归藏》在八卦基础上推演出六十四卦,至周代出现《周易》,形成“三易”并用的传统。《周礼》载大卜掌《连山》《归藏》《周易》“其经卦皆八,其别皆六十有四”<sup>[3]1733</sup>,说明三者虽各有侧重,却共同继承了伏羲八卦以自然关系推演人事祸福的核心观念。

以往学界多疑传本《归藏》不可信,然《归藏》非后人伪作。江陵王家台秦简《归藏》与清华简《筮法》《别卦》的出土,证实其虽与《周易》在卦序上有所不同,即《归藏》首“坤”而《周易》首“乾”,但二者均通过八卦组合构成六十四卦,并借卦象和爻象判断人事吉凶。八卦对应天、地、雷、风、水、火、山、泽等自然物象,卦爻在六十四卦中的变动正反映这些自然要素交互作用对人类活动的影响。

《归藏》筮占尤重自然节律与时空关系。占筮时将蓍草一分为二象征天地,抽一根象征太极或人,并在演算中纳入四季、闰月等时间因素,形成“再扚而后挂”的程式,体现对自然周期与人事关联的自觉关注。此外,《归藏》筮占融合了干支与五行观念,如清华简《筮法》所载,天干、地支与卦、爻相配,构成一套融合方位、四时、五行与颜色的象征体系。其卦位图明确标注“东方也,木也,青色。南方也,火也,赤色。西方也,金也,白色。北方也,水也,黑色”<sup>[4]</sup>,说明当时已存在以干支、五行进行筮占的情况。

尽管这种通过自然物象组合预测人事吉凶的方法并不符合现代科学认知,但其背后贯穿着人类对自然本真的崇拜。八卦所对应的天、地、雷、风、水、火、山、泽,皆是直接作用于人类生活的自然实在,其影响力独立于人的意志而存在。因而,从《连山》《归藏》到《周易》,通过自然现象的相互关系及其变易来探求人事规律,本质上是对自然之“真”本体性的体察与追寻。正是在此认知基础上,古人逐渐形成效法自然、以自然天道推衍人事的思维方式,从而奠定了先秦“真”维文化叙事的根基。

## (二)先秦善维文化叙事的生成

善维文化叙事同样根植于原始社会生存空间拓展的需求,但其方向转向了社会伦理道德的主观建构。换言之,部落首领因其主观道德而拓展了部落生存空间,使人们意识到道德之善的社会生存张力,萌生了对善的崇尚。在部落间为争夺生存资源而冲突频繁的背景下,那些带领部族开拓疆土、战胜灾害或发展生产的首领,因其功绩而被视为英雄,并逐渐被神格化,形成了英雄崇拜与祖先崇拜。《国语》载先民祭祀有五个原则,都是围绕拓展族群生存空间而确定的。如五帝和商代的祖先契等“法施于民”,殷人冥勤于治水而殉职,后稷致力于发展生产而卒于任上,虞幕、夏杼等“以劳定国”,大禹等“能御大灾”,商汤等“能捍大患”的记载,都体现了先民对造福族群之“功”的崇敬。这种因功绩而受人歌颂、尊崇的集体记忆,通过祭祀仪式、口传历史等方式不断强化,使得功德成为评价先王与首领的核心标准,亦成为族群认同与凝聚的精神纽带。

夏、商、西周时期,“功”“德”逐渐融为一体。时人认为,有功者必有德,德是建功的前提。故对先王功业的歌颂与崇拜自然延伸至对其德行的推崇。《尚书·尧典》赞扬尧以“钦明文思”“克明俊德”而使九族和睦、百姓安宁;《尚书·舜典》赞扬舜“浚哲文明温恭”,能“远柔能迩”,使“蛮夷率服”;《尚书·大禹谟》载皋陶布德于百姓,“黎民怀之”。《尚书·洪范》强调治国应注意“五事”“三德”,“五事”即貌恭、言从、视明、听聪、思睿,“三德”即正直、刚克、柔克。至周代,更形成一套以“德”为核心的政治论述,如《周颂》《大雅》中反复颂扬文王“秉文之德”、武王“应侯顺德”,《尚书·召诰》则警示“惟不敬厥德,乃早坠厥命”。这些文献表明,“德”已上升为治国理政的根本原则与政权合法性的依据。

在此过程中,“德”与“善”渐趋同一。“德”指向社会生活中确立的价值观念和行为规范,“善”则强调道德所具有的行为、品质,故夏商崇尚的德,其内涵就是善。《大禹谟》称“德惟善政”,《盘庚》言“用德彰厥善”,《毕命》主张“彰善瘅恶”,皆表明德政即善政,德行即善行。这种德善一体的观念,使原本对功业的崇拜,逐步转

化为对道德之“善”的价值追求。部落首领的道德之善对拓展部族生存空间的意义重大。于是,以功德为善的价值取向,通过现实经验和英雄崇拜、祖先崇拜的信仰,在先民意识中不断强化,赋予了“善”以部落和国家生存法则的意义,文化的善维叙事由此确立。

综上,善维文化叙事的形成源于部落时代对拓展生存空间之功绩的崇尚,历经夏商周三代,逐渐演变为对德行与善政的理性认知与价值强化。它通过历史记忆、祭祀礼仪、典籍传承等多种途径,构建起一套以道德之善为轴心的意义体系。“善”维叙事与源于自然崇拜的“真”维叙事并行,二者共同构成了先秦文化中彼此交织、相互支撑的二维叙事结构,为中国思想文化与实践奠定了深层的核心价值基础。

## 二、“六经”真、善相融的二维文化叙事

“六经”凝结了西周至春秋时期对前代文化的系统总结,并以其所承载的思维范式深刻影响了当时人们对自然与社会的认知与实践。这种在历史记忆中不断强化的认知方式,反过来又进一步巩固并发展了源自原始社会的真、善二维价值取向,最终在“六经”中呈现出真与善相互交融、彼此支撑的经典文化叙事特征。

### (一)“六经”的真维文化叙事

“六经”虽在后世被主要视为儒家经典,强调仁义道德,并将其作为平治天下的法门。但其并没有因扬善而贬真,而是同时高扬对自然法则的尊崇与效法。这在《周易》《尚书》《春秋》《周礼》《诗经》和乐中均有鲜明体现。

《周易》由《连山》《归藏》演化而来,受周代礼乐制度及其道德意识的影响,其将《归藏》首“坤”变为首“乾”,也扬弃了《归藏》五行、天干地支等占筮要素,在判断吉凶时融入道德因素,表现出崇尚道德的一面。但其根本仍在于通过自然物象的关系与变易来探察人事。《系辞传》指出,八卦对应天、地、雷、风、水、火、山、泽,其相互推移模拟了自然界的运行,显示出天地万物运行的规律——“天下之理”。人若能把握此“天下之理”,便可“成位乎其中”。这表明《周

《易》始终把自然事物关系及其变易所形成的“规律”视为人事法则。

《尚书》同样贯穿着对自然秩序的敬畏。《尧典》记载尧告诫羲和要敬顺昊天，“历象日月星辰”，依自然节律“敬授人时”；《舜典》载其祭祀“六宗”<sup>①</sup>，体现出对自然神力的尊崇；《益稷》载其效法“古人之象，日、月、星、辰、山、龙、华虫”织绘五彩图案，隐喻着将自然法则视为政治法则；《洪范》更将五行、五纪、庶徵<sup>②</sup>列为治国大法，强调政治必须顺应自然规律，否则将招致灾异。

“三礼”所载周代礼乐制度，深刻体现了周人对自然的敬畏与效法。在政治机构设置上，周人仿效天地四时，设立天、地、春、夏、秋、冬六官，将宇宙秩序映射于官职体系中。帝王服饰、用物同样蕴含自然物象，如袞服“以象天”，冕璪“十有二旒”以“则天数”，旌旗绘日月龙章亦为“以象天”<sup>[5]3146-3148</sup>。这些设计皆源于夏商以来对自然崇拜的记忆。《周礼》载，周代国家的祭祀对象有昊天上帝、日月星辰、风雨山川乃至四方百物<sup>[3]757-758</sup>，表明自然万物均被纳入神圣仪典。祭祀器具与服饰亦须合乎“天地之性”“天地之数”，如《礼记·郊特牲》载郊祭时“器用陶匏，以象天地之性”<sup>[5]3146</sup>，体现了礼制对自然本质的追随。尤为突出的是《礼记·月令》所载“节候政治”，即天子政令须随四时流转而调整。立春时迎春东郊，择吉日亲执耒耜而藉田，并禁伐木、禁渔猎；仲秋则顺应肃杀之气，处决囚犯、修缮城郭。时人相信，政令若违背自然节候，将导致灾异，如“孟夏行秋令，则苦雨数来，五谷不滋”，“行冬令，则草木蚤枯，后乃大水，败其城郭。行春令，则蝗虫为灾，暴风来格，秀草不实”<sup>[5]2957</sup>。这种因时而治的理念，正是周人将自然法则提升为政治法则的集中体现。

“六经”虽无独立乐典存世，然通过先秦乐论及《礼记·乐记》，可窥探周代乐学与自然崇拜的深刻联系。春秋早中期已确立十二律吕体系，分别对应十二个月，蕴含天地、阴阳二气的流转循环。正如乐官伶州鸠所言，乐律“立均出度”，其“平之以六，成于十二”的结构本就是“天之道”<sup>[6]113</sup>。乐官的职责在于“辨天地、四方、阴阳之声”<sup>[3]1722</sup>，即通过十二律吕确定五声调式的音高，使金、

石、土、革、丝、木、匏、竹八音“以合阴阳之声”<sup>[3]1702</sup>。周代的雅、颂之乐所崇尚的“中和”审美理想，其根本依据亦在于天地自然。《礼记·乐记》明确指出，“乐者天地之和也”，认为“乐”是宇宙间阴阳、四时、日月、风雨等力量相摩相荡所生和谐的体现<sup>[5]3320</sup>。因此，“和平之声”是乐的核心价值<sup>[6]112</sup>，并将效法天地自然视为作乐的最高准则。

《诗经》中的自然崇拜既体现于祭祀活动之中，也蕴含于比兴手法之中。农事诗如《噫嘻》《丰年》《载芟》记录了周人依四时祭祀天地社稷、祈报告谢的仪式。而大量以自然物象为喻的篇章，更深刻反映了对自然法则的体认与追随。《桃夭》以桃花盛放喻婚嫁宜时，《摽有梅》以梅实渐落喻青春当婚，皆暗合生物节律；《凯风》以南风长养万物喻母亲育德，则直接表达了对自然生养之性的效仿。这些比兴远非单纯修辞，实为人事应合天道的文化隐喻。由此可见，源自上古的自然崇拜深刻渗透于《诗经》的文本肌理。

原始人类对自然的崇拜以巨大的影响力穿越悠久的历史，在西周春秋时期依然保持着它的文化魅力，植根于“六经”，并成为“六经”真维叙事得以延续与强化的关键因素。

## （二）“六经”的善维文化叙事

西周初年确立的礼乐制度，融合宗法制与原始宗教礼仪，将政治伦理与家庭伦理整合为国家行为准则，并赋予其普遍的规范意义。周人将商代具有自然神色彩的“上帝”转化为人格化的“天”，赋予礼乐伦理价值以“天”意的形而上意义和终极真理的价值。这一转向在“六经”中得到集中体现，形成了鲜明的善维文化叙事。

“六经”的善维文化叙事，建构在两周之前道德崇尚记忆的基础上。商人尊奉“上帝”为世界主宰，并无视道德为形而上“天理”存在的观念，不认为道德是上帝的意志。“上帝”主宰“年成，战争，作邑，王之行动”，无决定国家制度和意识形态的作用。正如陈梦家所言，商代甲骨文中的“天”“没有作‘上天’之义的。‘天’之观念是周人提出来的”，“天命”是周人的观念<sup>[7]</sup>。周人提出“天”与“天命”的概念，并将其与“德”紧密结合，构建出“天命—德行—政权”三位一体的政治合法性框架，赋予了礼乐道德“天命”的终极法理依据。《周颂·维天之命》强调“文王之

德之纯”源自天授;《尚书·召诰》记载夏、商因“不敬厥德”而丧失天命的史实,阐明天命转移以德行为依据。于是,“皇天无亲,惟德是辅”成为周人政权合法性的核心逻辑,礼乐道德不仅作为实践理性存在,更被赋予“天理”的形而上地位,完成了道德为政权根基的哲学论证。

周初所倡导的德政不仅指向具体的政治措施,更以统治者自身的道德品质为根本前提。《尚书·皋陶谟》认为治国者应具备“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义”<sup>[8]</sup>的道德品质。《尚书·立政》亦载周公告诫大臣要践行“九德”,表明德政已包含对统治者个人道德品质的理性要求。与此同时,周代将宗法制度上升为政治制度,将家庭伦理扩展为政治伦理,并与政治伦理道德融为一体。《尚书·康诰》视不孝不慈为“无德”,《尚书·酒诰》强调“用孝养厥父母”,《尚书·蔡仲之命》将“惟忠惟孝”视为保证政治安定的重要措施。《诗经》亦多言“孝思”“孝道”,如《既醉》载“孝子不匮,永锡尔类”<sup>[9]1156</sup>,《下武》赞美成王“永言孝思,孝思维则”<sup>[9]1131</sup>。这都表明孝悌等家庭伦理道德被系统地扩展为政治伦理,成为维护国家秩序的重要纽带。在这一过程中,礼乐制度被赋予至高无上的地位,既整合了家庭伦理与政治伦理,也被提升为“天经地义”的永恒法则。晏子指出“君令臣共,父慈子孝”<sup>[10]4594</sup>即是“礼”;子产言明“夫礼,天之经也,地之义也”<sup>[10]4576</sup>;《礼记·礼运》更强调礼乃“承天之道,以治人之情”<sup>[5]3063</sup>,得失观关乎存亡。至此,礼乐道德之“善”不仅具备实践理性的品格,更获得了“天命”的形而上意涵,成为兼具神圣性与规范性的终极价值。正如禘湛所言:“善之代不善,天命也。”<sup>[10]4362</sup>周人通过这一系列建构,使“善”维文化叙事在哲学层面与制度层面得以完全确立。

当国家与家庭伦理道德被确立为政治制度的基石,并被赋予“天命”意涵后,善维文化叙事便在思想与实践层面正式形成。《国语·楚语》载申叔时教太子为善,以《春秋》、先王世系、《诗》、礼、乐、令、语、故志、训典等为教材,旨在使太子“耸善而抑恶”“昭明德而废幽昏”,从而通晓恭俭之孝和慈爱之仁。这表明《诗》、礼、乐、《春秋》等在当时已被视为承载与传达善维叙事的

重要载体。因此,在此基础上整理而成的“六经”,自然深刻凸显出礼乐道德的价值导向,成为善维文化叙事在经典文本中的集中体现。

《诗经》的价值取向集中体现在“美”与“刺”两种形式之上,二者虽表现方式不同,但其维护礼乐伦理道德之善的价值取向和目的完全一致。“美”以歌颂为主,如《大雅》中的《文王》《大明》《假乐》《卷阿》篇颂扬帝王德行;《小雅》中的《南山有台》《湛露》等篇颂扬君子德行;《国风》中的《淇奥》以“如切如磋,如琢如磨”<sup>[9]677</sup>喻德行修养。“刺”侧重讽刺批评,如《大雅》中的《民劳》《荡》《抑》谴责厉王失德;《小雅》中的《巷伯》斥谗言之人“投畀豺虎”<sup>[9]979</sup>;《国风》中《谷风》刺夫夫妇失道,《相鼠》痛责无礼之行。这些作品皆围绕伦理教化展开,故《毛诗序》谓其具有“经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”<sup>[9]565</sup>的社会功能,彰显了《诗经》在善维叙事中的典范意义。

乐本为“六经”之一,其价值取向与礼相辅相成。《礼记·乐记》提出“礼乐刑政,其极一也”<sup>[5]3311</sup>,表明礼乐共同服务于道德教化的根本目标。《尚书·舜典》记载,夔典乐以乐教贵族子弟“直而温,宽而栗”等品质;《周礼·大司乐》亦载乐官“以乐德教国子中、和、祗、庸、孝、友”<sup>[3]1700</sup>之德。这表明乐的本质在于“象德”,即通过艺术形式体现伦理规范,使“亲疏、贵贱、长幼、男女之理”<sup>[5]3328</sup>皆得以呈现。因此,乐具有显著的社会教化功能,“君臣上下同听之,则莫不和敬”,“长幼同听之,则莫不和顺”,“父子兄弟同听之,则莫不和亲”,从而达到“合和父子君臣,附亲万民”<sup>[5]3348</sup>的目的,最终实现社会秩序的和谐与稳定。由此可见,乐虽为艺术形式,但其核心始终围绕着礼乐道德之“善”,是善维文化叙事在礼乐体系中的重要载体与实践途径。

《周易》虽以自然天道解释人事祸福,但其解释卦爻之辞时却鲜明地体现了以礼乐道德为行为准则的价值取向。《说卦传》认为《周易》“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义;兼三才而两之”<sup>[2]17</sup>,将仁义与天地相关联,结构于一体,视为祸福的关键所在。卦爻辞中,《乾》卦九三爻强调君子“终日乾乾,夕惕若厉”<sup>[2]22</sup>,则能免除灾祸;《坤》卦六二爻认为“直方大,不习无不利”<sup>[2]32</sup>;《大有》卦言明“君

子以遏恶扬善”<sup>[2]59</sup>；《恒》卦九三爻则警示“不恒其德，或承之羞”<sup>[2]97</sup>。这些表述均将个人德性视为趋吉避凶的重要依据。《系辞》指出“圣人之大宝曰位，何以守位曰仁”<sup>[2]179</sup>，将“仁”视为政权稳定的根本；《文言》将《乾》卦“元亨利贞”解释为：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁，足以长人”<sup>[2]25</sup>，明确提出“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”<sup>[2]33</sup>，将道德之善视为家族兴衰的根本。上述种种都体现出《周易》对礼乐道德的推崇。

先秦时期各国皆有史籍《春秋》，其文本在孔子整理前已具经典价值。《国语·楚语》载申叔时以《春秋》教导太子“尊善而抑恶”，表明其早被视作道德教化的载体。孟子谓“孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧”<sup>[11]</sup>，然此伦理威慑功能并非孔子《春秋》独有。周代史官本有“守典奉法”<sup>[5]2936</sup>之责，据《周礼》《礼记》所载，太史执掌礼乐典法，负责记录统治者的言行、稽考是非，对违礼者施以刑责。《左传》襄公二十五年载，齐崔杼弑君，太史坚持直书“崔杼弑其君”，遭杀害后其他史官依然秉笔直书，正体现了史官借史记维护礼乐秩序的核心职能。此类载录善恶、以史为鉴的书写传统，普遍存在于各国《春秋》之中。故其叙事始终贯穿着“善维”价值取向，旨在通过历史记述扬善抑恶，维系伦理政治秩序。

“三礼”系统阐述了礼乐制度及其伦理内核。《周礼》详细记载了以礼乐为核心的教化体系：大司徒掌“十二教”，如“祀礼教敬”“乐礼教和”；师氏以“三德”（至德、敏德、孝德）与“三行”（孝行、友行、顺行）教导国子；大司乐则以“中、和、祗、庸、孝、友”等“乐德”培养道德情操<sup>[3]1700</sup>。《礼记·曲礼》进一步强调，礼是定名分、正人伦、止争讼的根本，将符合道德仁义的行为称为“善行”<sup>[5]2663</sup>。这些内容共同表明，“三礼”的叙述始终围绕礼乐道德的构建与推行，鲜明地体现了善维文化叙事的立场。

由此可见，礼乐道德被周人赋予“天命”的法则属性后，得到了社会的普遍认同，伦理道德之“善”也被赋予最高理性价值的意义。“六经”作为这一时期历史文化记忆的结晶，既延续并发展了源自上古的自然之“真”的叙事传统，也系统确立了以道德之“善”为核心的价值

取向，从而完整构建了真、善并重的二维文化叙事体系。

### 三、诸子真、善二维叙事谱系

学界多将“六经”视为儒家经典，但实际上，“六经”乃中国文化元典。正如《庄子·天下》所言，诗、书、礼、乐之教“散于天下”，为“百家之学”所共尊与称引。诸子之学皆在“六经”的基础上生发，并依据各自的时代关切与人性思考，对其思想资源进行了解构与重构，以回应礼崩乐坏、列国争衡的新局势。尽管如此，诸子争鸣的根本议题并未偏离“六经”所奠基的真、善二维文化叙事框架。

#### （一）先秦诸子真维文化叙事

诸子的真维叙事源自“六经”效法自然的传统，但扬弃了早期以自然简单比附人事的原始思维，将自然提升为宇宙本体与最高法则，建构起以自然之道为核心的“天人”哲学体系和思维模式。持此取向的诸子，包括道家及其分支（如杨朱学派、黄老学派）、法家及阴阳五行学派等。他们虽政治主张与生命观念各异，但均以自然本真为哲学原点与价值依据。道家学派以自然之道为最高法则，主张顺任自然，实行无为政治，强调“朴素”人性，反对礼乐道德和追求功名利禄。杨朱学派不喜仁义道德功名，主张保持人性之“真”，顺欲而全生。黄老学派主张效法自然，以“道法”治国，反对礼乐仁义政治。法家与黄老关系密切，也主张自然天道哲学，因任自然人性对欲望的追求，以赏罚调动百姓为君主服务。阴阳五行学派专取阴阳、五行建构一个涵盖宇宙、历史、社会、人事内在关系的阐释体系。医家依据“阴阳为体，五行为用”的理论框架，去阐释疾病的发生、治疗理论。这些学派的政治观念和生命意识等并不完全相同，但其核心取向都源于“六经”真维叙事的自然膜拜。

#### 1. “自然”终极真理的形上叙事

老子开创的道家，在“三易”自然决定祸福思想的基础上，将感官自然演化为形而上之“道”。他认为“道”生万物，并效法自然，提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”。以“道”为世界本源、万物规律与人事法则，认为遵循

“道”，则天地万物正常运行，侯王“为天下正”；违背“道”，则天不“清”、地不“宁”、神不灵、山谷不盈、“万物无以生”，侯王无以治国<sup>[12]106-117</sup>。庄子进一步将“道”阐释为“无为无形”却“有情有信”的绝对存在，它“生天生地”，先天地而存，“日月得之，终古不息”，“黄帝得之，以登云天”，是万物所由的终极依据，即所谓“道者，万物之所由”<sup>[13]246-247</sup>。列子同样强调“天道自会”“天道自运”，万物“不待神灵而生，不待阴阳而形，不待日月而明”，皆因其“道自然”，独立不倚<sup>[14]162-163</sup>。

杨朱学派虽少有对自然之道的阐释，但其思想深受道家影响。《汉书·艺文志》将“公子牟四篇”归入道家；《庄子·秋水》载魏牟讥公孙龙拘泥“先王之道”为“井底之蛙”，而盛赞庄子之言为“反于大通”的“极妙之言”<sup>[13]597-601</sup>，足见其理念与道家关系密切。

黄老学派与法家学派均继承了老子的道论思想。《鹖冠子》与《黄帝四经》皆以太上之“道”为宇宙根本。《鹖冠子》强调天地有常则，“天不变其常，地不易其则，阴阳不乱其气”<sup>[15]263</sup>，认为万物生成运行皆由天地四时之道所定，自然之道是不可违背的法则，圣人唯有效法自然才能成功。《环流》明确提出“命者，自然者也”，主张“圣人究道之情，唯道之法”<sup>[15]70</sup>。《黄帝四经·道原》则将“道”描述为“恒先之初”“虚同为一”的终极本源，它虽无形无名，却能“小以成小，大以成大”，生成万物、成就百事<sup>[16]399</sup>。此“虚同为一”之“一”，正对应于老子“道生一”的哲学框架。法家之学如冯友兰所言，“实大受道家之影响”<sup>[17]</sup>。韩非虽师承儒家荀子，却对老子思想颇有研习，其《解老》《喻老》两篇即为明证。他同样赋予“道”以本体与规律的双重意义，认为“道者，万物之所然也，万理之所稽也”<sup>[18]146</sup>，是天地、日月、四时等一切现象生成运行的依据，故说“万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成”<sup>[18]147-148</sup>。“道”不仅是自然之理，也是社会人事的法则，“轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统”<sup>[18]147</sup>，表明其思想体系中仍保留了“道”作为最高范畴的形上地位。黄老与法家对“道”论的继承与转化，体现了老子思想在战国时期的深远影响。

阴阳五行家较少直接论述本体之“道”，而

是在《归藏》卜筮及《洪范》将五行列为治国大法的观念基础上，专取阴阳、五行观念来构建一套贯通宇宙、历史、社会与人事内在关系的阐释体系。阴阳与五行作为解释世界生成与运行的基本范式，并非该学派独创，而是源自商周以来的共同观念。《归藏》《周易》皆以乾为天、为阳，坤为地、为阴，认为阴阳交感化生万物。史伯提出“先王以土与金木水火杂，以成百物”<sup>[6]470</sup>，《老子》载“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，《管子》亦认为四时、昼夜交替为“阴阳之化”<sup>[19]85</sup>。至春秋时期，子大叔进一步将“五行”（金、木、水、火、土）与“六气”相联系，用以说明五味、五色、五声等现象的形成<sup>[10]4576-4577</sup>。战国以来，这一对应结构不断扩展，五行被系统地配属于地理之五方、人之五脏、道德之五常等，形成自然、社会、人体与伦理相互关联的图式。与此同时，阴阳也被广泛用于解释各类二元关系，如《马王堆汉墓帛书》所概括的“天阳地阴”“春阳秋阴”“主阳臣阴”“男阳女阴”等，体现出“诸阳者法天，诸阴者法地”的效法自然的思想。

在实践中，阴阳与五行并非彼此割裂。《礼记·礼运》强调圣人法天，必须“以天地为本，以阴阳为端……五行以为质”<sup>[5]3084</sup>，说明二者在整体宇宙观中融为一体。《黄帝内经》更建立起“阴阳为体，五行为用”的理论框架，认为“天有四时、五行以生长收藏，以生寒暑燥湿风。人有五脏化五气，以生喜怒思忧恐”<sup>[20]49</sup>。阴阳的消长与五行生克共同维持人体内外环境的动态平衡，疾病则源于此类关系的失调。因此，调摄身心、防治疾病的关键在于遵循阴阳五行的自然法则，维持其和谐状态。

由此可见，上述各派思想虽各有侧重，但共享着对“六经”所蕴含的自然终极法则的共同记忆，均将自然本真置于哲学叙事的原点。

## 2. 顺任自然人性的政治叙事

真维叙事诸派大多认为“道”赋予了万物自性，毁损事物的自性就会使其衰败，故认为政治应顺应而非违逆本性。然而，由于各家对人性内涵及现实社会秩序的理解存在分歧，其具体的政治主张呈现出显著差异，道家向往回归自然的“真”“朴”状态，主张“无为而治”；黄老学派在肯定基本等级秩序的前提下，倡导效法天道、

清静无为；法家则直面并利用人性的功利欲求，主张以赏罚驱动民众。

其一，道家的“无为而治”与对礼乐的批判。道家将人类社会的原始自然状态理想化，认为其时无贵贱、贤愚之分，民性淳朴。文明的兴起，特别是礼乐制度与仁义道德的创制，都是对自然本真的背离，是导致纷争、压迫与社会异化的根源。因此，最佳的政治就是回归自然的“真”“朴”，回归“小国寡民”的原始和谐。

老子从“道常无为而无不为”的宇宙论出发，推导出“无为而治”的政治原则。他认为统治者应“处无为之事，行不言之教”<sup>[12]104</sup>，具体而言就是“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱”<sup>[12]8</sup>，消除引发竞争与欲望的外部刺激。他猛烈抨击礼乐仁义，视其为“大道废”后的产物，是“忠信之薄，而乱之首”。在老子看来，提倡“孝慈”恰恰证明了“六亲不和”，标榜“忠臣”正意味着“国家昏乱”，“道”被废代之以礼乐仁义才有了背离自然之“真”的“大伪”。因此，真正的“德政”是效法道的“生而不有，为而不恃”，不刻意“立善以治物”，而是任万物依其本性自然发展，扬弃礼乐道德，“反朴归真”，“无为而无不为”。庄子将这种批判推向极致。他描绘的“至德之世”是人“同与禽兽居，族与万物并”，不分“君子”“小人”，“无知”也“无欲”<sup>[13]336</sup>。他认为，后世圣人“屈折礼乐，响俞仁义”，是“失其常然”。社会素朴，则民得其性，强立价值标准，使“天下莫不奔命”<sup>[13]323</sup>，就如“骈拇”无用且伤性，终致纯朴离散。更有甚者，仁义道德成为大盗窃国的工具。因此，政治只有保持“常然”，即自然的本然状态，才能使民几乎以其真，实现“无为”而“天下之德”。列子同样主张“至为无为”，认为运用仁义治国是“灭亡之道”。他提倡“虚静”，认为世界和人生的理想状态是“静也虚也，得其居矣”，而任何人为的干预，“取也与也”，则会导致“失其所”。以仁义破毁原始的虚静，便是“使真性破毁，心神汨昏”<sup>[14]29</sup>。

其二，黄老学派的“因循天道”与法治主张。黄老学派对现实社会的基本秩序（如君臣、贵贱）持一定认可态度，但其治国理念的核心依然是效法自然、清静无为。他们试图将道家的

天道观与现实政治相结合，主张君主应“因天地之自然”，依循客观规律来治理国家，而非依靠主观的道德说教。《鹖冠子》载“天者，万物所以得立也。地者，万物所以得安也”<sup>[15]84</sup>，天地确立了政治法则。君主治理国家必须“以天地动”，若背逆天时则会有灾祸。《世贤》载理想的治国效果应如良医治病，“至功之成其下，谓之自然”<sup>[15]325</sup>，即政令施行而百姓不觉其扰，功业成就却似自然发生。因此，“贤”的标准在于能否“无为”而致治。《黄帝四经》同样主张政治应遵循“恒常”之道。它认为，万物皆“自为舍”“自为名”“自为正”，有其自发秩序。治理国家就像“执道者之观于天下”一样，“无执”“无处”“无为”“无私”，虚静不动，不妄加干预<sup>[16]166-175</sup>。它反对“人执”<sup>[16]44</sup>，认为这会“乱民功”而“逆天时”，最终导致“失民”<sup>[16]223</sup>。故治国之要在于“尽天极”“用天当”，不夺“天功”，顺应天道与民情之自然。

其三，法家的“因人情”与赏罚政治。法家明确拒绝以礼乐仁义作为治国手段，其政治设计的基石是“因人情”，即承认并利用人性普遍“好利恶害”的自然事实。他们不追求道德教化，而是主张通过建立严明的赏罚制度（“法”与“术”），将民众对利益的追求引导至为国家（实则为主）服务的轨道上，以此实现国富兵强。

商鞅认为“民之生，度而取长，称而取重，权而索利”<sup>[21]41</sup>，“民之性，饥而求食，劳而求佚，苦则索乐，辱则求荣”<sup>[21]39</sup>。治国不能依赖百姓的仁义道德，而应利用其好利之心，“凡人主之所以劝民者，官爵也”<sup>[21]24</sup>，并且认为“辩慧，乱之赞也；礼乐，淫佚之征也；慈仁，过之母也；任誉，奸之鼠也”<sup>[21]35</sup>。《六虱》更将礼乐、诗书、修善、孝悌、诚信、贞廉、仁义、非兵、羞战等视为无益于农战，必须摒弃。慎子提出“天道因则大”，“因”即“因人之情”，天道最大的要求就是要顺应人之本性<sup>[22]24-26</sup>。治理国家不能靠贤德感化，而应根据人情好恶建立规则，即利用人性对功名利禄的追求，调动人的积极性来为国家效力。韩非子进一步系统阐述了“因人情而治”的理论。他认为：“凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用；赏罚可用则禁令可立，而治道具矣。”<sup>[18]430-431</sup>人性“恶劳而乐佚”，趋利而避害，君

主应利用这一点,以爵禄赏有功,以刑罚惩有过,从而驱民尽力。他尖锐地批评儒家空谈先王仁义,“不言今之所以为治,而语已治之功;不审官法之事,不察奸邪之情,而皆道上古之传誉,先王之成功”,是“说者之巫祝”<sup>[18]463</sup>,无益于实际政务,并断言“务以仁义自饰者,可亡也”<sup>[18]112</sup>。

### 3. 顺任自然人性的生命叙事

在生命价值层面,真维叙事诸派均摒弃了以礼乐道德完善为人生目标的“善维”取向,转而从自然人性中寻求安身立命之道。然而,由于对人性内涵及生命理想的理解不同,其生命叙事也不同。道家追求“返朴归真”的朴素人生;杨朱学派主张“顺欲全生”的感性享乐;黄老、法家及医家则在承认或利用人性自然倾向的同时,强调遵循客观法则以保全生命。

其一,道家的“返朴归真”与“真人”理想。道家认为,人性本真在于其原始的“朴素”状态,即“少私寡欲”<sup>[12]45</sup>。生命的最高价值在于抵御世俗功名与物质享受的诱惑,守护并回归这一本真,成为与道合一的“真人”。老子主张“见素抱朴,少私寡欲”<sup>[12]45</sup>,认为“五色”“五音”“五味”等感官享乐与“驰骋畋猎”等放纵行为一样,都会损害生命的本真<sup>[12]27</sup>。他更深刻地指出,对声名、道德之“善”的刻意追求,同样是扰动人心的“大患”。真正的生命智慧,在于众人追逐“昭昭察察”的功名利禄时,独能保持“若婴儿之未孩”般的浑朴与“闷闷”然的淡泊。

庄子系统阐述了“贵真”的生命哲学。他认为“真者,所以受于天也”,而世俗之人“殉利”“殉名”“殉家”“殉天下”,皆是“伤性以身为殉”,为功名和道德之“善”等外物所奴役,违背自然人性<sup>[13]323</sup>。人生的至境是“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷”<sup>[13]17</sup>,实现精神的绝对自由。他所推崇的“真人”,能“体纯素”,不“以人助天”,无为而任自然,超然于得失、荣辱、生死之上,与物为一,无有喜怒哀乐,“其寝不梦,其觉无忧”<sup>[13]228-229</sup>。这种“真人”虽无功名,但“其尘垢秕糠,将犹陶铸尧舜者”<sup>[13]31</sup>,比社会称颂的集功名和仁义之“善”于一体的圣人还要强千百倍。因此,人生应“慎守其真”,做到“无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名”<sup>[13]590-591</sup>。列子亦持相似观点,主张万物“自生自化,自形自

色,自智自力,自消自息”<sup>[14]5</sup>,一切事物都其性自足,故人当“内观”,“取足于身”<sup>[14]128</sup>,回归“其觉自忘,其寝不梦”<sup>[14]104</sup>的真朴状态。

其二,杨朱学派的“顺欲全生”论。杨朱学派将人性的自然欲求视为生命价值的正当追求,公开主张顺应并满足感官欲望,“全性保真,不以物累形”,鲜明地反对为道德名节而压抑或牺牲生命享受。杨朱直言:“人之生也奚为哉?奚乐哉?为美厚尔,为声色尔。”<sup>[14]219</sup>他认为,若为“名法”“一时之虚誉”“死后之余荣”所束缚,而不能尽情享受生命之“至乐”,便是虚度一生。因此,他主张“从心而动,不违自然所好”,“从性而游,不逆万物所好”<sup>[14]220</sup>。子华子提出“全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下”,而“全生”即“六欲皆得其宜”<sup>[13]969</sup>。《荀子·非十二子》批评它器、魏牟“纵情性,安恣睢”<sup>[23]91</sup>,可知它器、魏牟也主张放任自然情欲,享受人生。

其三,黄老、法家与医家的“循理养生”观。黄老学派在生命观上较为复杂,既不主张顺欲养生,也不反对个体对功名的追求。《黄帝四经》主张“因天之生也以养生”<sup>[16]65</sup>,即顺应天赋本性,但同时又警告“心欲是行,身危有[殃]”<sup>[16]47</sup>,反对放纵欲望。其核心的养生智慧是把握“雌雄节”所象征的自然法则,认为“雄”未必得福,而“雌”“必得将有赏”,因此主张守柔、谦退、不争以趋福避祸,而非追求仁义道德。鹖冠子则带有更多道家超越色彩,将道家自然的朴素人性当作生命的价值所在。其认为得道之“至人”应“遗物,独与道俱,纵驱委命,与时往来”<sup>[15]281</sup>,不追逐世俗功名,如“列士殉名”,不沉溺物欲,如“贪夫殉财”,做到“常住真际而不逐其名”<sup>[15]288</sup>。

法家坦然承认并肯定人性“自为”“好利”的合理性。慎到说“人莫不自为”,因顺天道就是“因人之情”,即人的自然稟性<sup>[22]24-25</sup>;商鞅认为治国需“名与利交至”<sup>[21]39</sup>,而非化以仁义道德;韩非指出“人莫不欲富贵全寿”<sup>[18]136</sup>,追求利益是人之常情。在个人养生层面,他们亦主张节制,如韩非子认为对美味、女色过度追求则伤身,享受应“去甚去泰,身乃无害”<sup>[18]43-44</sup>。他们的生命观与政治观都对人的欲望表现出一致的肯定,即人生当合理追求利益与适度享受生命。在公共领域,治国当利用人性欲求实现国

家目标。

《黄帝内经》从医学角度将生命健康的本质归结为保全天所赋予的“真精”“真气”。若是“竭其精”而“耗散其真”<sup>[20]3</sup>，人就会生病衰弱而亡。养生的根本在于“顺四时而适寒暑，和喜怒而安居处，节阴阳而调刚柔”<sup>[20]276</sup>，即严格遵循自然节律，“顺四时”，“节阴阳”，并调适精神情绪，“和喜怒”。人们如果能够做到这些，就能“真气”不失，故应效仿“真人”，“和于阴阳，调于四时，去世离俗，积精全神”<sup>[20]3-11</sup>。这种高度理性化的“循理养生”，将依照自然法则运行和保护视为生命原则。

综上所述，真维叙事下的生命哲学呈现多元面貌，道家指向精神性的本真超越，杨朱学派肯定感性欲望的正当满足，黄老、法家与医家则侧重在自然或社会法则下的理性调摄与保全。它们的共同内核在于将生命价值的坐标锚定于自然人性及其存在法则的“真”之上。

## (二)先秦诸子的善维文化叙事

以儒家、墨家、管子学派<sup>③</sup>及晏子等为代表的善维叙事派，其共同特征在于：将“六经”的天命哲学视为人类终极法则；以尧、舜、汤、文王等受命圣王为政治楷模与价值标杆；在政治上主张以礼义道德为治国之本，强调德治与教化；在人生层面，则将个体的道德修养与完善视为最高价值。

### 1. 以“天命”为最高法则的哲学叙事

善维叙事诸派激活并强化了“六经”记忆中的“天命”观，以之作为其文化叙事的基础。

儒家虽重人事，但其道德哲学的终极依据仍在于“天”。孔子“畏天命”，对尧舜推崇备至，认为“唯天为大，唯尧则之”，尧的美德和功绩都是效法上天意志的结果；“成汤卒受天命”<sup>[24]1158</sup>，“文王卒受天命，作物配天”<sup>[24]1159</sup>，他们的成功都是天命所归。孟子明确主张“顺天者存，逆天者亡”<sup>[1]279</sup>，将政权更迭最终归结为天意对德行的抉择，帝王大位是“天与贤，则与贤；天与子，则与子”<sup>[1]308</sup>。《中庸》开宗明义，载“天命之谓性，率性之谓道”<sup>[1]17</sup>，将人性本源与行为准则系于天命。荀子虽持“天行有常”的自然天道观，否定天有意志，但也认为存在一种最高法则的“天”或“天理”。这种“天理”“上取象于天，下取象于

地，中取则于人”，尽得“人所以群居和一之理”<sup>[23]373</sup>，并未否定“六经”传统中“天道”作为最高法则的根本地位。他主张人应主动探究并顺应天地自然的客观规律，以此参与并成就自然的化育之功，使“万物各得其所和以生，各得其养以成，不见其事而见其功”<sup>[23]309</sup>。

墨家“天志”论更为直接地指出“天”有赏善罚恶的意志。墨子认为“义”自天出，“天下有义则治，无义则乱”<sup>[25]195</sup>，“天欲义而恶不义”<sup>[25]191</sup>。“天子有善，天能赏之；天子有过，天能罚之”<sup>[25]208</sup>，故人人必须“顺天之意”<sup>[25]211</sup>。其“天志”实为道德化的、具有人格神色彩的终极主宰。

管子学派及晏子亦持类似天命观。《管子》论“道”虽颇有道家意味，但同样认为“天道”是自然和人类社会的运行法则，能“助顺罚逆”<sup>[19]859</sup>，“顺天者，天助之。其功逆天者，天违之”，“天之所助，虽小必大。天之所违，虽大必削”<sup>[19]1186</sup>。周武以德受助而兴，桀、纣失德遭弃而亡，表明此“天道”具备赏善罚恶的意志属性。晏子明言“天道不谄，不贰其命”<sup>[26]331</sup>，坚信“人行善者天赏之，行不善者天殃之”<sup>[26]54</sup>，只有像文王那样“小心翼翼”，“昭事上帝，聿怀多福”，才能承祖授业<sup>[26]331</sup>。可见他们所谓“天道”，是西周时文王、武王受天命而代商的具有主观意志的“天道”。

由此可见，善维诸派都有一个具有道德意志或道德法则意义的“天”或“天道”，以此作为政治、人生价值取向的哲学依据。

### 2. 礼义道德为政治叙事轴心

善维叙事诸派认为，肇始于周代的礼乐制度及其蕴含的伦理道德，是“天道”“天意”在人类社会的具体体现，因而将礼义道德视为治国平天下的根本原则，主张德治与教化。

儒家是礼义道德治国最系统的阐述者。孔子以“仁”释“礼”，礼是仁的外在形式，仁是礼的核心内涵，主张“为国以礼”“为政以德”，即如其言：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”<sup>[1]131</sup>孟子将仁政视为得天下、保天下的不二法门，“无礼义，则上下乱”<sup>[1]366</sup>，“义，路也；礼，门也”<sup>[1]323</sup>。其认为不行仁义必然亡国，强调发政施仁，“谨庠序之教，申之以孝悌之义”<sup>[1]204</sup>。荀子虽言性恶，但更突出“礼”作为“理之不可易者”<sup>[23]382</sup>的规范作用，断言“国之命在礼”<sup>[23]291</sup>，将“仁义德行”

视为“常安之术”<sup>[23]62</sup>。《大学》则勾勒出“修身、齐家、治国、平天下”的递进逻辑关系<sup>[1]9-10</sup>，将个人道德修养直接作为政治成功的起点。可见，儒家把礼义道德视为政治的最高法则。

墨家虽“重利”，批评儒家礼乐繁缛，主张“非乐”，但其批判的焦点在于礼乐形式的过度铺陈，而非否定礼义本身。墨子肯定“君臣上下长幼之节、父子兄弟之礼”的必要性，认为“无礼”则天下乱<sup>[25]77</sup>。他认为“君臣不惠忠，父子不慈孝”<sup>[25]100</sup>是天下大害，并强调统治者“从事于义，必为圣人”<sup>[25]443</sup>。因此，墨家同样视仁义道德为社会秩序的基石，主张言行皆应“合于三代圣王尧舜禹汤文武”<sup>[25]442</sup>，本质上仍将礼作为维护社会秩序的根本。

管子高度重视礼乐道德的治国作用，主张“招携以礼，怀远以德”<sup>[10]3904</sup>，强调“为君不君，为臣不臣，乱之本也”<sup>[6]237</sup>。他明确提出“法出于礼”，认为“民无礼义，则上下乱而贵贱争”<sup>[19]1199</sup>。因此，治“正君臣上下”“父子兄弟夫妻之义”，以实现“君德臣忠，父慈子孝，兄爱弟敬，礼义章明”，如此方能“近者亲之，远者归之”<sup>[19]1204</sup>。在《五辅》中，他将“上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有序”<sup>[19]198</sup>视为治国之“八经”，并在辅佐齐桓公时推行礼义教化，使士民“父与父言义”“子与子言孝”“事君者言敬”“幼者言悌”<sup>[6]220</sup>，以求实现霸业。晏子同样视礼为治国根基，提出“礼之可以为国也久矣，与天地并”<sup>[10]4594</sup>。其具体主张是确立“君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听”<sup>[10]4594</sup>的人伦秩序，将礼的道德规范落实于社会实践之中。

由上可见，尽管善维叙事诸派在具体治国策略上有所不同，但他们都高度认同礼义道德是治国的根本所在。

### 3. 仁义道德立身的人生价值叙事

善维文化叙事以维护政治稳定为目的，视礼义道德为治国之“道”。它将国家建构为命运共同体，从而将个体修身，即道德完善确立为平治天下的起点。因此，个体道德修养自然成为善维文化叙事的重要组成部分。

儒家是倡导以仁义道德立身的核心学派。孔子将“仁”视为涵盖孝悌、爱人、知礼、忠信等众多礼义道德的范畴。他认为“好仁者无以尚

之”，人生最高境界在于成为“仁人”与“君子”。君子须臾不可离仁，即使于仓促困顿之际亦须持守，并以义为根本，以礼践行，通过谦逊与诚信成就人格，即“义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之”<sup>[1]165</sup>。子思与孟子特别强调“诚”。子思以“诚”为天道，认为“不诚无物”。孟子则视“思诚”为人道<sup>[1]282</sup>，主张通过修养心性达到“至诚”，实现道德自觉。他也视仁为最高道德标准和安国立身基石，认为恻隐、羞恶、恭敬、是非之心人皆有之，此为仁义礼智之端绪，是“天爵”<sup>[1]328</sup>。人通过“反身而诚”以明善性，便能独立于天地间。荀子主张“性恶”，认为人天生好利、有欲。任人性会导致“争夺生而辞让亡”“残贼生而忠信亡”“淫乱生而礼义文理亡”<sup>[23]434</sup>，故他主张效法圣人，“化性而起伪”<sup>[23]438</sup>。他极重“修身”，要求见善则学、见不善则省，通过持续修养形成“权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也”的“德操”<sup>[23]19</sup>。尽管孔、孟、荀在人性论起点上存在差异，但都将仁义道德的修养与完善提升至生命最高价值的高度，共同构筑了儒家以德立身的坚实传统。

墨家的人生价值取向虽与儒家存在差异，如主张义利相兼、反对“亲亲”，但其核心仍指向仁义道德修养。墨子认为立身须以“仁义”为内外准则，主张亲近“好仁义”之友以陶冶情操。他肯定仁、义、礼、忠、信等道德范畴，强调“仁者爱人”，并相信“爱人利人者，天必福之”。在《修身》篇中，墨子提倡“君子”应做到“贫则见廉，富则见义”，意志坚定、言行一致；同时指出“善无主于心者不留，行莫辩于身者不立”<sup>[25]9-11</sup>，强调“善”念必须付诸实践，方能真正立身于世。

管子学派也将道德修养视为立身之本，主张士人应“修身功材”，德才兼备才能有用于国。为此，他们提出为政立身的“七体”原则，涵盖“孝悌慈惠”“恭敬忠信”“中正比宜”等内容，并主张君主“中正而无私”，臣民“忠信而不党”，人父“慈惠以教”，人子“孝悌以肃”，人兄“宽裕以诲”，人弟“比顺以敬”，人夫“敦蒙以固”，人妻“劝勉以贞”<sup>[19]197-198</sup>。《管子·枢言》更强调“为善者有福，为不善者有祸”<sup>[19]254</sup>，明确将为善确立为安身立命的根本原则。晏子同样倡导“君子”人格，在与叔向论“君子之大义”时，强调君子应

做到“和调”而不迎合,临危而不苟,“庄敬”而不狡急,“和柔”而不卑屈,“刻廉”(廉洁)而不伤于物,“行精”(心行洁净)而不扬他人之恶,“齐尚”(尚同)而能容才弱之人,“富贵不傲物”,“贫穷”不改操行。这样就“正”能“不失上下之伦”,“曲”能“不失仁义之理”,做到“事亲孝”“事君忠”“和于兄弟,信于朋友”<sup>[26]208-219</sup>,最终实现“身之所以安”与“世之所以治”的统一。

总之,善维叙事诸派的人生价值取向虽有不同,但都认为礼义道德修养是个体安身立命的原则。

## 余 论

先秦真、善二维文化叙事植根于人类早期经验中形成的自然崇拜与功德崇拜,并分别从自然本体与意志性“天”本体中获得哲学支撑,由此形成“自然与人合一”及“天人合一”两种思维模式,奠定了中国古代文化叙事的基本格局。

真、善二维价值取向根植于原始社会的生存需求。进入文明社会后,原始部族共同体转变为等级化的国家体制,统治者在拓展自身生存空间的同时,也压缩了被统治者的生存空间。在此过程中,善维价值的内涵逐渐被礼乐伦理道德所吸纳和转化。礼乐道德虽承袭了早期功德崇拜的外壳,并被提升为“天理”,成为维护政治秩序的核心规范,但“善”依然保持着终极价值的地位。与此同时,真维叙事因肯定自然人性、尊重个体生存空间,在礼乐等级制度之外为士人提供了重要的精神缓冲与价值依托。尤其在魏晋时期,玄学以自然为终极取向,既调和了自然与名教的矛盾,也承认了功名追求与生命享受的合理性,从而形成了士人阶层融合真朴、功德与生命享受的稳定心理结构。真、善二维由此在互补与张力中,共同维系了中国古代士人的精神世界与价值实践。

先秦真、善二维文化叙事结构深远地影响了后世中国文化的演进。汉代“天人感应”说、魏晋玄学的自然与名教之辨、宋明理学的“理本体”论及历代人性论争,皆围绕自然与道德的关系展开。政治实践中的“儒法并用”,实则是顺应人欲的赏罚机制与道德教化的二维结合;史

学叙事以人物为中心,侧重功名道德之评判,体现善维主导;道教修炼、禅宗“见性成佛”的核心思想,亦蕴含对自然真性与道德觉悟的双重追求;文学艺术则在抒写性情与承载教化之间的持续张力中发展。由此可见,渊源于“六经”、奠基于诸子的真、善二维文化叙事,以其内在的张力与互补性,贯穿并塑造了中国古代文化的整体脉络与精神特质。

### 注释

①“六宗”即四时、寒暑、日、月、星、水旱。参见阮元校刻:《十三经注疏·尚书正义》,中华书局1980年版,第126页。②“五行”即水、火、木、金、土;“五纪”即岁、月、日、星辰、历数;“庶徵”即雨、暘、燠、寒、风。③《汉书·艺文志》虽将管子学派归入道家,其理念也和儒家有很大不同,当是比较全面地继承了“六经”文化架构,但其追求最终还是聚焦于道德之善,故将其归入善维叙事流派。

### 参考文献

- [1]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [2]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [3]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [4]李学勤.清华简《筮法》与数字卦问题[J].文物,2013(8):66-69.
- [5]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [6]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [7]陈梦家.殷虚甲骨卜辞综述[M].北京:中华书局,1988:571.
- [8]蔡沈.书集传[M].北京:中华书局,2018:36.
- [9]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [10]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [11]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5904.
- [12]楼宇烈.老子道德经注校释[M].北京:中华书局,2008.
- [13]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961.
- [14]杨伯峻.列子集释[M].北京:中华书局,1979.
- [15]黄怀信.鹖冠子校注[M].北京:中华书局,2014.

- [16]陈鼓应.黄帝四经今注今译:马王堆汉墓出土帛书[M].北京:商务印书馆,2007.
- [17]冯友兰.中国哲学史[M].上海:华东师范大学出版社,2011:191.
- [18]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998.
- [19]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004.
- [20]黄帝内经[M].姚春鹏,译注.北京:中华书局,2009.
- [21]孙诒让.商子校本:外二种[M].祝鸿杰,点校.北京:中华书局,2014.
- [22]许富宏.慎子集校集注[M].北京:中华书局,2013.
- [23]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,整理.北京:中华书局,1988.
- [24]方向东.大戴礼记汇校集解[M].北京:中华书局,2008.
- [25]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2001.
- [26]张纯一.晏子春秋校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2014.

## The Two-Dimensional Cultural Narrative of Truth and Goodness and Its Genesis in the Pre-Qin Period

Zhao Hui

**Abstract:** In primitive society, human survival depended on nature while also facing inter-tribal conflicts. This highlighted the crucial value of both nature and the achievements of tribal leaders in expanding living space, giving rise to primitive religious worship of nature and heroes. During the Xia, Shang, and Zhou dynasties, although human survival still relied on the natural economy, the virtue of rulers and moral education became increasingly prominent for the survival of the state. Nature and moral virtue thus evolved into two ultimate concerns for human existence. Through historical cultural memory and the experience of new social life, they were elevated into a worldview characterized by “heaven and man united as one” with both natural and personal significance. This process led to the evolution of the “Six Classics,” which embody practical rationality in the physical realm and the ultimate principles of truth and goodness on the metaphysical level, thereby forming the two-dimensional cultural narrative structure of truth and goodness. Drawing on “Six Classics”, the various pre-Qin philosophical schools, interpreted and developed different aspects of their cultural ideas based on their respective social experiences and intellectual frameworks. They constructed a grand, two-dimensional cultural narrative discourse system encompassing politics, philosophy, history, ethics, literature, arts, agronomy, and medicine, thus establishing the paradigm of the two-dimensional cultural narrative of truth and goodness in ancient China.

**Key words:** the Pre-Qin period; two-dimensionality of truth and goodness; cultural philosophy; genealogy

[责任编辑/周舟]